50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 18 4 MAI 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Ce qu'on appelle improprement les « vœux du baptême » implique-t-il un engagement de suivre l'Evangile jusque dans ses conseils selon son état ?

Les « vœux du baptême » tels qu'ils sont renouvelés le jour de la Communion solennelle sont-ils appuyés par un véritable serment ? Ce serment oblige-t-il *sub gravi* et sur quelle matière porte-t-il ? En ne vivant pas selon la foi comme on l'a promis solennellement la main sur l'Evangile, y a-t-il, en plus, un péché contre le 2e commandement, un parjure ?

R. — « Vœux, serment, parjure » : voilà de grands mots, qui, employés sans discernement, sont capables d'engendrer de grands maux ! Aux jours des communions solennelles, ils tombent, parfois, avec un profond retentissement dans les âmes, de la bouche de certains prédicateurs ; on les trouve couramment, car l'usage a fini par les consacrer, dans les catéchismes et les formulaires de prières. A son acte de charité ou de contrition, le chrétien ajoute, dans sa prière quotidienne, l'acte de rénovation des vœux du baptême. Ne lui a-t-on pas dit que c'étaient les vœux les plus solennels et les plus importants de la vie, en raison même de leur objet et de leur durée ? Il se souvient encore peut-être de l'emphase avec laquelle son curé catéchiste lui en a décrit l'obligation, qu'il a librement acceptée au jour de sa Première Communion, confirmée même sous la foi du serment. Et qui sait si au fond de son âme il n'entend pas encore retentir l'anathème prononcé contre le parjure ?... Attention ! Les grands mots font peut-être bien pour le discours, mais à coup sûr pas pour la conscience des auditeurs qu'on risque fort de fausser.

Les promesses faites par le baptisé, ou par ses parrains en son nom, le jour de son baptême, ne sont pas des vœux proprement dits, au sens strict, mais seulement au sens large. Si l'usage a retenu et consacré l'appellation de *vœux*, c'est, d'une part, qu'elle est très ancienne, et que, d'autre part, les engagements pris par le baptisé ont quelque analogie avec le vœu proprement dit.

La promesse faite par le catéchumène de s'attacher au Christ s'appelait en latin *sponsio, promissum, pactum, votum*. On la retrouve dans le vocabulaire de S. Jérôme, S. Hilaire, S. Augustin, S. Ambroise. Elle est devenue courante, et le terme de « promesse », en raison des obligations que le chrétien contracte du fait de son baptême, eut vite pour synonyme celui de « vœu ». Qui mieux est, des théologiens comme Pierre Lombard et S. Thomas ont parlé des « vœux du baptême. » Ainsi ce dernier écrit : « Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo *sub voto* baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis » (II-IIæ, q. 88, art. 2, ad 1). Entendait-il parler d'un vœu au sens strict ? C'est fort douteux. Quoi qu'il en soit, l'usage a prévalu d'appeler indifféremment *promesses* ou *vœux* les engagements contractés par le chrétien du fait de son baptême.

Ces engagements ne manquent pas d'analogie avec les vœux véritables. Qu'est-ce, en effet, qu'un vœu ? Au canon 1307, § 1, l'Eglise le définit : « *Promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore,* une promesse réfléchie et libre, faite à Dieu, d'un bien possible et meilleur. » S'emparant de cette définition, les moralistes énumèrent à l'envi les éléments requis pour constituer un vœu au sens canonique du mot. Il faut 1° une promesse, et non un simple *propositum ;* 2° l'intention de s'obliger ; 3° la délibération ou réflexion ; 4° la spontanéité ou la liberté ; 5° une chose bonne ou meilleure comme objet ; 6° la promesse faite à Dieu qui constitue un acte de la vertu de religion. Tous ces éléments se retrouvent-ils dans les engagements du baptême ?

La réponse est évidente, s'il s'agit d'un enfant baptisé avant l'âge de raison. Il n'est capable encore d'aucun acte humain : comment pourrait-il faire une promesse et surtout assumer une obligation ? Il n'est capable ni de réflexion ni de liberté. L'enfant avant l'usage de la raison est radicalement incapable de faire un vœu.

On dira bien que les parrain et marraine, ayant répondu pour l'enfant, ont contracté pour lui des obligations, fait des promesses, émis des vœux. — C'est une manière de parler qui, prise à la lettre, est erronée. Les obligations du baptisé découlent du baptême qu'il a reçu, et non des promesses faites en son nom par ses parrain et marraine. Personne, du reste, ne peut être obligé par la volonté d'un autre quand il s'agit d'une promesse. Imaginez des parents qui promettent en mariage à un jeune homme leur fille encore mineure. (Cela peut arriver, puisqu'on raconte dans la vie de S. François de Sales que sa mère

fut ainsi fiancée par ses parents à l'âge de 7 ou 8 ans). Pensez-vous que la jeune fille parvenue à l'âge nubile soit tenue en conscience d'épouser le fiancé qu'on lui a choisi sans la consulter, fût-il le plus parfait des fiancés ? L'Eglise ne manquerait pas de déclarer la nullité d'un tel mariage, s'il se faisait, à moins que la fiancée ne ratifiât elle-même le choix de ses parents. Il en va de même de ces vœux faits par les parents de consacrer à Dieu leurs enfants, dans un Ordre religieux ou le sacerdoce. Ces vœux obligent les parents à orienter leurs enfants vers ce but, mais n'obligent pas ceux-ci à y répondre. Ces enfants ne sont pas obligés par le vœu de leurs parents. De même le baptisé n'est pas obligé par la promesse de ses parrain et marraine, à moins que, parvenu à l'âge de raison, capable de réfléchir, il ne ratifie lui-même devant Dieu, librement, les engagements pris pour lui.

— Précisément, c'est bien le cas. Au jour de la Communion solennelle, l'enfant instruit pendant plusieurs années de catéchisme, dans une cérémonie publique faite à l'église, la main sur l'Evangile, renouvelle, dans une formule qui ressemble même à celle d'un serment, les promesses ou vœux de son baptême. Les paroles des cantiques qu'on lui fait chanter à cette occasion ne laissent guère de doute :

J'engageai ma promesse au baptême,
Mais, pour moi, d'autres firent serment ;
En ce jour, je vais parler moi-même :
Je m'engage aujourd'hui librement.

On sait le développement des couplets qui détaillent minutieusement l'objet des promesses assermentées. Et avec quel cœur les enfants reprennent le refrain :

Plutôt mourir que d'être un jour parjure !

En ratifiant ainsi les engagements qui découlent de son baptême, indépendamment même des promesses faites par ses parrain et marraine, l'enfant, au moins à ce moment, ne fait-il pas un vœu véritable ? Et la même question vaut pour le baptisé qui reçoit le baptême à l'âge adulte.

— Malgré toutes les apparences, tel n'est point l'avis des théologiens. Voici, par exemple, le *Cursus completus* de Migne : « Quæritur utrum in baptismo verum emittatur votum vivendi secundum leges christianas ? — Resp. Baptismi promissiones non emittuntur ut voti proprie dicti vicem accipiant, christianæque legis colendæ omnes astringant. Voto lato simpliciter æquivalent, firmoque consilio recte et honeste vivendi : unde fit ut qui a novo eas promissiones obtestantur, a novo et iterum servandæ christianæ legis voluntatem ostentant. Hanc obligationem parit ipsamet baptismi susceptio ; ac consequenter ille, tum infantes tenera ætate solemnibus vel multis ceremoniis baptizatos, tum adultis annis, sacramento huic admissos, semel acceptus, eodem vinculo retinet. Unde etiam fit ut longe graviori modo peccet, cæteris paribus aliunde, baptizatus qui facinorose vivit, quam qui sacramento non fruitur ; ratione enim spreti sacramenti augetur culpæ malitia et injuria, quanquam hoc confiteri adjunctum non teneatur reus. » (*Cursus,* tome 21, col. 539).

C'était déjà l'opinion de S. Thomas au livre IV des *Sentences,* dist. 38, q. 1, art. 2, ad 3 : « Ad tertium dicendum, quod transgressio voti communis non facit speciale peccatum, sed addit peccato specialem deformitatem : magis enim peccat baptizatus eodem genere peccati quam non baptizatus, ut patet *Hebr.,* x, 29 : Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit ? Et ideo non frustra emittitur, cum aliquam obligationem addat, sicut lex scripta addit aliquam obligationem supra legem naturæ ; et ita non facit aliud peccatum, sed novam deformitatem addit. »

Opinion commune, dit Prümmer : « Num votum in baptismo emissum renuntiandi satanæ, mundo et pompis ejus sit verum votum ? — Non est votum in stricto, sed in lato sensu, ita ut baptizatus peccans contra promissiones datas gravius quidem peccatum committat quam homo non baptizatus, sed tamen verum sacrilegium non committit ob læsionem voti in baptismate. *Ita sententia communis.* Ratio est, quia ille, qui in baptismo tales promissiones dat, non intendit se obligare sub peccato speciali contra religionem, sed solummodo promittit fidelem observantiam mandatorum Dei. » *(Manuale theol. mor.,* t. II, n° 401, f).

Ainsi donc, les engagements du baptême ne constituent pas un vœu au sens strict, mais au sens large. Et nous inclinons à croire que c'était l'opinion de S. Thomas au passage de la *Somme* cité plus haut. Et pareillement le renouvellement de ces mêmes promesses. La raison nous en est donnée par le P. Prümmer : c'est que ni le baptisé, ni le renouvelant n'ont l'intention de prendre devant Dieu, sous peine de péché spécial, l'obligation d'accomplir les devoirs qui découlent du baptême lui-même.

Ce n'est pas pourtant qu'en soi le sujet ne puisse contracter cette obligation spéciale, puisque l'on peut, nous venons de le lire dans les textes cités, faire vœu d'une chose déjà par ailleurs commandée. C'est pourquoi S. Thomas, répondant à l'objection de la *Somme,* disait que le renoncement aux pompes de Satan et l'adhésion au Christ, bien que de nécessité de salut, partant obligatoires déjà à ce titre, pouvaient être l'objet du vœu émis dans le baptême Mais dans ce cas le baptisé ou le renouvelant ferait, en manquant à ses engagements, un double péché, dont l'un spécial, attendu son vœu, contre la vertu de religion, et il serait tenu de le spécifier en confession. Or c'est ce que nient les théologiens, y compris S. Thomas. Il faut donc en chercher ailleurs la raison. Elle ne peut venir que de l'*intention.*

L'intention joue, en effet, un rôle essentiel dans

le vœu ; elle en est l'âme. Car le vœu est une loi particulière qui lie le sujet dans la mesure seulement où il entend se lier lui-même ; il est à lui-même son propre législateur. Or ni le baptisé, ni le renouvelant, n'ont l'intention d'assumer une responsabilité nouvelle, de surcroît. Quand un vœu est douteux, on pose cette question au sujet : « Avez-vous eu l'intention de vous obliger sous peine de péché ? » Qu'on la pose au chrétien qui a renouvelé ses promesses de baptême, ses vœux, comme il les appelle, il répondra : « Non, très certainement, car si jamais j'avais su faire, en manquant à tel ou tel précepte de la loi chrétienne, deux péchés bien distincts, je me serais bien gardé de faire mon renouvellement. » Les curés qui gouvernent des paroisses où l'on peut avoir, hélas ! la certitude qu'en moins d'une année la majeure partie de leurs renouvelants auront quitté toute pratique religieuse, ne seraient certes pas aussi empressés à faire cette solennelle cérémonie de la rénovation des vœux, s'il devait en sortir pour leurs paroissiens une multiplication de péchés. Au lieu d'être un moyen de salut, la rénovation des vœux deviendrait en fait pour un grand nombre une cause de damnation. Et c'est pourquoi nous avons dit, en commençant, que les grands mots risquent de causer de grands maux. Car si l'on enseigne aux enfants que désormais, ayant fait des vœux, surtout avec l'épithète de solennels, sans autre explication, ils seront parjures à chaque manquement, on risque fort de créer en eux une conscience erronée, source de péché.

— Mais alors, où sont les engagements du baptême et à quoi sert le renouvellement des promesses ?

— Des engagements au baptême, il y en a : ce sont les obligations qui découlent du baptême lui-même. Et le baptisé promet de les accomplir, voilà ses promesses. Expliquons-nous.

De même qu'un homme a des obligations du fait même de sa naissance, par exemple, envers ses parents, envers sa patrie, envers ses semblables dans la société où il est né, de même le baptisé du fait de son baptême, qui fait de lui un enfant de Dieu et un sujet de l'Eglise. Il ne dépend pas de lui d'avoir Dieu pour fin dernière, d'être appelé à la vie surnaturelle et à la vision béatifique, partant d'avoir l'obligation d'adhérer à Dieu et, en vertu de la loi des contraires, de renoncer à l'empire du démon. Cela, c'est l'obligation de tout homme qui vient en ce monde, de l'infidèle comme du baptisé, de telle sorte que l'un et l'autre pèchent en transgressant le commandement de Dieu. Cependant le péché du baptisé est plus grave que celui de l'infidèle : les théologiens nous l'ont dit plus haut. Mais est-ce du fait des promesses une fois faites au baptême par le sujet adulte lui-même, ou par les parrain et marraine au nom de l'enfant, ou des promesses renouvelées à l'âge de raison ? Car il y a des promesses au baptême.

En effet, si nous parcourons les cérémonies du baptême solennel, nous voyons le baptisé interrogé par le ministre de Dieu : « Renoncez-vous à Satan ? — Oui, j'y renonce. — Et à toutes ses œuvres ? — J'y renonce. — Et à toutes ses pompes ? — J'y renonce. » Puis un peu après : « Croyez-vous en Dieu le Père... ? — Oui, j'y crois. — Croyez-vous en Jésus-Christ... ? — Oui, j'y crois. — Croyez-vous au Saint-Esprit, à la sainte Eglise catholique... ? — Oui, j'y crois. » C'est la répétition confirmée de la profession de foi qu'il a déjà faite en récitant le *Credo*. On ne peut pas nier qu'il y ait dans cette affirmation solennelle un engagement reconnu. Et ce n'est que sur ces réponses que le ministre de Dieu procède à l'administration du rite sacramentel, comme s'il signifiait : « Si vous ne me promettez pas cela, renoncement à Satan et adhésion à Jésus-Christ, je ne vous accorde pas le baptême. » Voilà donc la promesse du baptême.

Elle n'est pas un *vœu* au sens strict, nous l'avons dit, parce que le baptisé n'a pas l'intention de s'obliger spécialement. Qu'est-elle donc, en réalité, et quelle est donc l'intention du baptisé ? Elle est la manifestation extérieure de la volonté du sujet qui déclare accepter les obligations qui découlent du baptême, rien de plus. Sa déclaration se fait dans l'apparat de la solennité grandiose des rites liturgiques, en public, mais elle ne signifie pas autre chose que la disposition du sujet qui se propose d'être fidèle aux conditions exigées de lui, à savoir, de garder toujours la foi au Christ. C'est donc plutôt un *propositum* qu'une promesse au sens strict. Le sujet affirme qu'il a l'intention ferme d'être et de rester fidèle. S'il lui arrive de renouveler ce qu'il appelle ses vœux, il n'entend pas autre chose que rééditer l'affirmation de son *propositum,* de son intention première. La solennité qui accompagne cette rénovation n'ajoute rien à la valeur de son affirmation. S'il n'avait rien affirmé du tout, ni rien renouvelé de ses promesses, il n'en serait ni plus ni moins tenu aux obligations qui découlent de son baptême. Cela est si vrai que celui qui a été baptisé dans un cas de nécessité par un laïc, et n'a pas, dans un supplément de cérémonie, prononcé ces formules liturgiques qui expriment l'acceptation des obligations baptismales, ne les a pas moins contractées et ne pèche pas moins, quand il y manque, que celui qui a reçu le baptême solennel. Force nous est donc de conclure que ce ne sont point ce que nous appelons les « promesses du baptême » qui font que le baptisé pèche plus gravement que le non-baptisé, quand l'un et l'autre violent la loi de Dieu, mais bien le baptême lui-même et les grâces qu'il confère.

Le baptême imprime dans l'âme un caractère qui distingue pour toujours le fidèle de l'infidèle, le fait enfant de Dieu, frère de Jésus-Christ, temple de l'Esprit-Saint, membre de l'Eglise. Tous ces titres, qui ne sont pas seulement un honneur, mais une réalité, motivent de la part du fidèle une particulière reconnaissance qui ne saurait se tra-

duire autrement que par un service plus délicat. De même que le fils prodigue est plus coupable que le serviteur parce qu'il est fils, de même le baptisé. Par son baptême, il a contracté avec Dieu des relations qu'il ne peut pas plus méconnaître que celles qui l'y rattachent au titre de la création. Ces relations appellent de sa part à l'égard de Dieu une odeur de piété et de gratitude qui doit embaumer tous ses actes, et par contre imprègne ses fautes d'une noirceur plus caractérisée, d'une malice plus sensible au cœur de Dieu, partant d'une culpabilité plus grande.

Bref, une conclusion pratique se dégage que nous signalons tout de suite. Puisque les promesses faites au baptême et leur renouvellement au jour de la Communion solennelle ne changent pas l'espèce du péché du baptisé, le confesseur n'a pas à s'enquérir si celui qui les accuse avait fait ou renouvelé par lui-même ces promesses. C'est ainsi, du reste, qu'agissent les confesseurs, et leur conduite générale, au su et au vu de l'Eglise, est un *confirmatur* de l'opinion que nous avons défendue, à savoir, que les promesses du baptême ou leur rénovation ne constituent pas un véritable vœu.

Et nous en dirons autant du *serment* qui accompagne le renouvellement de ces promesses. Puisque celles-ci ne sont pas des promesses au sens strict, mais de simples résolutions, *proposita,* on est d'abord assuré de ne pas avoir un serment promissoire. Que reste-t-il ? Un simple serment assertoire, si tant est même qu'il y soit. Car, quelle est toujours l'intention du sujet ? D'engager l'avenir pour le rendre plus onéreux ? Non. Son intention y serait opposée. Il affirme simplement, sous la foi du serment, qu'en ce moment où il parle, il dit la vérité qui est dans son cœur, à savoir, qu'il a l'intention, qu'il est bien décidé, résolu en ce moment, à appartenir au Christ toujours, et non à Satan. — Ses paroles, dira-t-on, signifient autre chose. — *Prout sonant,* oui. Mais n'oublions jamais que le serment dépend principalement de l'intention de celui qui le profère, tant pour son existence que pour l'étendue de son obligation. Or, il est manifeste que le renouvelant n'ayant pas eu l'intention de faire une promesse qui l'engage au delà des obligations issues du baptême lui-même, *a fortiori* n'a pas celle de faire un serment qui l'oblige sous peine de péché. C'est pourquoi nous devons dire encore que malgré les mots employés, malgré les solennités déployées, le serment du renouvelant des Communions solennelles, qui a des analogies avec le serment véritable, n'est pourtant pas un serment au sens strict du mot, mais seulement au sens large. Il est comme un engagement d'honneur pris devant Dieu, mais non sous peine de péché. De telle sorte que le renouvelant qui péchera mortellement en transgressant un précepte, ne commettra pas deux péchés, un contre le commandement violé et un contre la vertu de religion en violation de son serment. Il ne sera donc pas un parjure, sinon au sens où l'on peut dire de tout pécheur qu'il est traître, félon, parjure, déicide, etc., au sens large.

Tirons encore une conclusion pratique : il serait bon de s'abstenir d'insister sur les obligations du serment, sans autres explications, pour laisser croire au renouvelant que chacune de ses fautes mortelles se doublera, se triplera dans l'avenir d'un péché contre le serment et contre le vœu, ou pour employer l'expression des théologiens, contre la promesse jurée. Il n'y a rien de tout cela, parce que la volonté du sujet promettant et jurant est tout autre.

Nous entendons déjà tel de nos lecteurs s'écrier en jetant les bras au ciel : « Alors, à quoi bon nos cérémonies de renouvellement des vœux ? Si elles ne signifient rien, il faut les délaisser. »

Il faut, bien au contraire, les conserver là où elles existent. Elles servent à faire prendre conscience à l'enfant, en âge de la mieux comprendre, — ajoutons : à ses parents et à tous les assistants, — de la gravité des obligations qui découlent du baptême ; à le confirmer dans les bonnes dispositions actuelles ; à lui faire prendre au dedans de lui-même une bonne et forte résolution ; à le compromettre en quelque sorte aux yeux du monde en lui faisant braver le respect humain ; à lui faire affirmer d'une façon bien formelle et bien sentie sa foi, son espérance et son amour. Et cela, ce n'est pas rien, surtout quand ce doit être le point de départ d'une vie chrétienne consciente, une profession de foi qui s'affirme en un début plein d'espérances, le commencement peut-être d'un rayonnement intense et d'un apostolat fécond. Mais il ne faut rien exagérer et ne pas imposer aux fidèles, à ceux surtout qui ne sont encore que novices dans la carrière, un fardeau trop pesant, un joug intolérable, qu'ils ne voudraient ni ne pourraient porter.

Et ce serait leur imposer ce joug que de leur décrire, dans les promesses qu'ils renouvellent, un engagement de suivre l'Evangile jusque dans ses conseils. Pas de telles exagérations qui sont une erreur flagrante ! L'objet des promesses, au sens que nous avons dit, c'est le renoncement à Satan et l'adhésion au Christ. Deux choses qui sont comme les deux faces d'une même pièce. Or, que demande la foi ou adhésion au Christ ? Elle exige l'observation des commandements : « Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande, » dit Notre-Seigneur. Ou encore : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » (Jo., XIV, 15). « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » (Mt., XIX, 17). Voilà ce qui est imposé au baptisé, pour être assuré de la vie éternelle. Après cela, il est invité à faire davantage : « Si tu veux être parfait, va, vends tes biens, et donne-les aux pauvres..., puis viens, suis-moi. » (Mt., XIX, 21). Mais le chrétien est libre d'accepter ou de refuser l'invitation ; ce n'est qu'une invitation, nullement une obligation.

Q. — Que faut-il penser de la thèse soutenue par M. l'abbé Lemaître dans son récent ouvrage : *Sacerdoce, Perfection et Vœux ?* Serait-il exact que le sacerdoce ne suffit pas à conduire un prêtre à la perfection requise par son état, et qu'il conviendrait, même au prêtre séculier, d'y adjoindre les trois vœux du religieux ?

R. — Assez fréquemment depuis quelque temps nous parviennent des lettres analogues à celle qu'on vient de lire. La question posée préoccupe donc nos confrères et même parfois les passionne un peu. Essayons de « faire le point, » 1° en présentant les idées proposées par M. Lemaître ; 2° en suggérant quelques aperçus qui les complètent et qui sont de nature, croyons-nous, à apaiser les esprits.

I. — La brochure de M. Lemaître [1] n'est pas un gros volume, mais on sent immédiatement que les pensées en ont été longuement mûries et les termes soigneusement pesés. Elle mérite donc vraiment l'attention dont elle a été l'objet dès son apparition. Elle se laisse aisément résumer, tant elle est claire.

Elle débute par l'exposé de la thèse classique : Le sacerdoce exige la perfection. Cette proposition est l'évidence même, pourvu qu'on l'entende bien. La perfection est ici une expression traditionnelle, et même évangélique (Mt., v, 48 : *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est),* qui signifie la vertu théologale de charité en plein exercice et par conséquent en progrès constant vers la charité consommée du ciel, conformément au précepte de l'Ancienne Loi explicitement repris dans la Loi Nouvelle : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, etc. Cette obligation de tendre à la perfection de la charité incombe à tout fidèle de par son baptême. Le sacerdoce suppose qu'un certain nombre d'étapes sont déjà franchies par celui qui se présente à l'Ordination, et consacre par un titre nouveau (le caractère imprimé dans l'âme) l'obligation de continuer sa marche en avant vers les hauteurs. — M. L. énumère les raisons pour lesquelles le sacerdoce exige la perfection : le prêtre, dit-il, est l'ambassadeur de Dieu auprès des âmes et le mandataire des âmes auprès de Dieu ; il est le continuateur du Christ, le ministre de la Sainte Eglise, l'homme des âmes.

Poursuivant son exposé, M. L. nous montre comment le sacerdoce peut procurer la perfection du prêtre, soit par les grâces attachées au sacrement, soit par l'exercice même des fonctions sacerdotales.

Mais il est de fait, continue-t-il, que le sacerdoce, qui devrait, et par lui-même, et par les fonctions auxquelles il dévoue, sanctifier ceux qui l'ont reçu, ne conduit pas un certain nombre de prêtres, et même beaucoup d'entre eux, à la perfection. L'état sacerdotal exige moralement et est apte à procurer, autant que cela dépend de lui, une charité parfaite ; mais son efficacité est conditionnelle : il faut qu'il trouve la coopération fidèle du prêtre ; faute de celle-ci il est mis en échec.

Là s'arrête la première partie du travail de M. L., intitulée : « *Sacerdoce et perfection* ».

La 2e partie : « *Perfection et vœux* », explique comment les échecs constatés dans la réalisation de la perfection sacerdotale viennent de ce que les *moyens* requis n'ont pas été mis en œuvre. Ces moyens, ce sont d'abord ceux qui peuvent être employés par tous les chrétiens et dont les canons 125 et 126 du Code font une obligation spéciale aux prêtres : oraison, visite au Saint-Sacrement, chapelet, examen, confession fréquente, retraites spirituelles. Mais outre ces moyens généraux, il existe un autre moyen, facultatif il est vrai, mais proposé par l'Evangile et par l'Eglise comme le plus efficace pour conduire les âmes à la perfection de la charité : ce sont les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

Et l'on arrive ainsi à la 3e partie : « *Sacerdoce et vœux* », où tout se conclut. Puisque le prêtre est tenu à la perfection, puisque les vœux constituent « un moyen hors de pair » pour procurer la perfection, pourquoi le prêtre, qui a tant de peine à tendre à la perfection, ne recourrait-il pas à ces trois vœux ? Il s'agit, bien entendu, du prêtre « séculier », qui entend rester au service de son diocèse, dans les fonctions mêmes qui lui ont été confiées et qu'il exerce déjà. Le cas du prêtre qui entre dans un Ordre ou une Congrégation religieuse, qui devient un prêtre « régulier », est ici hors de cause.

M. L. montre avec complaisance les avantages qu'il y aurait à unir le sacerdoce et les vœux, tant pour l'esprit sacerdotal que pour l'action extérieure. Il examine et réfute les objections les plus courantes : inutilité, inopportunité, impossibilité pratique de cette solution, incompatibilité des deux genres de vie. Ses réponses sont bonnes, et délimitent un cadre où la vie sacerdotale peut réellement s'épanouir dans la perfection. Et il conclut en ces termes mesurés : « La vie religieuse n'est pas la doublure *nécessaire* de la vie sacerdotale ; elle *peut* néanmoins, et très utilement, s'y unir sans faire figure d'apport étranger ; l'union paraît même assez naturelle et *harmonieuse* » (p. 94).

II. — Nous avons souligné certains mots dans la citation qu'on vient de lire. C'est dire que nous en approuvons les termes, ainsi que l'ensemble de la thèse, tout en pensant que sur ces vérités l'accent pourrait aussi, avec non moins de justesse, être placé un peu différemment. Car, tout en gardant un ton très modéré, le travail de M. Lemaître est au fond un plaidoyer en faveur de l'émission

[1] Abbé Georges LEMAITRE, Directeur au Séminaire [de philosophie] St-Thomas, à Merville (Nord) ; *Sacerdoce, Perfection et Vœux* ; in-18 de 104 p., 5 f. ; Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1932. — Cet article était rédigé quand nous avons eu connaissance de l'étude publiée par le R. P. Plus, S. J., dans *La Vie Spirituelle* (mars 1933, p. 370-393) sous ce titre : *La sainteté de nos prêtres*. Ses idées sont sensiblement les mêmes que celles de M. Lemaître.

des vœux par de nombreux membres du clergé séculier ; il respecte sincèrement la liberté de ceux qui ne suivront pas ses suggestions, mais ses préférences vont nettement à ceux qui les suivront.

Et tout ceci est bien. Mais aussitôt qu'il en résulterait, malgré les intentions de M. L., quelque ombre de défaveur ou de blâme à l'égard des confrères qui entendent n'être « que prêtres, » ou même simplement l'impression d'une infériorité réelle en eux par rapport à leurs confrères religieux, nous croyons qu'il faudrait réagir.

Remarquons en effet, tout d'abord, que pendant des siècles l'Eglise a constitué sans les vœux son clergé séculier. On répond que « dans le trésor de l'Eglise » il y a place pour une telle « formule hardie et un peu neuve » (p. 93), et je l'entends bien. Il reste du moins que l'histoire appuie la doctrine pour montrer que les trois vœux ne sont pas un moyen *indispensable*, ni même *moralement requis* pour atteindre à la perfection sacerdotale ; autrement l'Eglise les eût imposés dès le début, et les imposerait aujourd'hui à tous.

On sera davantage encore porté à se montrer circonspect, si l'on remarque que presque tous les motifs que fait valoir M. L. pour le cas du simple prêtre pourraient s'appliquer à l'évêque. Doit-on en conclure qu'il conviendrait de solliciter des évêques l'émission des trois vœux de religion ?

Si personne ne se risque à une conclusion si osée, ce n'est pas seulement par un respect qui s'impose ; c'est bien plus encore par une sorte d'instinct doctrinal dont S. Thomas peut nous aider à démêler la raison théologique. En réalité, l'épiscopat place celui qui le reçoit dans un *état* de perfection bien supérieur à celui auquel par sa volonté propre s'engage le simple religieux : « *Ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio... ; sed... status religionis... est via in perfectionem... Et hujus differentiæ ratio est quia... perfectio pertinet* ACTIVE *ad Episcopum sicut ad* PERFECTOREM, *ad monachum autem* PASSIVE *sicut ad* PERFECTUM. » (IIa-IIæ, q. 185, art. 1). L'évêque, de par sa consécration, *est dans* un *état* de perfection qui inclut *eminenter* l'état de perfection *vers* lequel le religieux *tend* par sa profession.

Toutes proportions gardées, l'ordination sacerdotale opère pour le simple prêtre quelque chose d'analogue. On ne le remarque pas assez, d'ordinaire : la chasteté et l'obéissance, auxquelles le religieux de par sa volonté propre s'engage par vœu, c'est-à-dire par une obligation qui relève de la vertu de *religion*, touchent aussi le prêtre, non point par suite d'un acte explicite de sa volonté propre, mais *par la volonté de l'Eglise ;* ces vertus sont imposées par l'Eglise au prêtre comme un *devoir d'état lié à l'ordination,* et à ce titre revêtent pour le prêtre aussi le caractère d'un engagement *sacré*, non sans rapport par conséquent avec la vertu de religion ; si en y manquant le prêtre ne fait pas de faute contre un *vœu*, il fait, du moins en ce qui regarde la chasteté, un *sacrilège ;* et quant à l'obéissance, il commet un péché par manquement à son devoir d'état et à une *promesse* faite pendant la cérémonie même de son ordination, promesse se référant à ce titre elle aussi à la vertu de religion. Des analogies semblables, quoique un peu moins serrées, rapprochent aussi la vertu de détachement à laquelle est tenu le prêtre, de la pauvreté que voue le religieux.

Il serait trop long de nous attarder à des développements qu'un instant de réflexion permettra à nos confrères de découvrir aisément après ce que nous avons dit. Concluons donc ces aperçus en disant que, par *devoir d'état* et *en vertu de la volonté de l'Eglise* qui en lui conférant le *sacrement* de l'Ordre lui en fait une obligation, le prêtre est à priori *lié* par rapport à la substance de ces trois vertus que, de par sa volonté propre, par vœu formel et avec des précisions plus grandes pour deux d'entre elles, le religieux s'engage librement à pratiquer.

Ces réflexions montrent mieux, nous semble-t-il, *pourquoi* il y aurait quelque inconvenance à présenter les vœux de religion comme une sorte de supplément souhaitable pour l'épiscopat ; elles montrent aussi *pourquoi* l'Eglise considère comme *normale*, se suffisant à elle-même, la situation du prêtre sans vœux, et pourquoi, à priori, le prêtre a le droit et la liberté de s'en tenir à l'état sacerdotal pur et simple, tel que l'Eglise l'a établi.

Une autre considération nous semble également devoir retenir l'attention. M. Lemaître a présenté la doctrine intégrale relative au sacrement de l'Ordre, et nous nous plaisons à reconnaître qu'il nous semble irréprochable en ce point. Mais ensuite, pour faire valoir sa thèse, il a été amené à insister beaucoup, — un peu trop, à notre avis, — sur ce que le sacerdoce est une *gratia gratis data,* ordonnée au *ministère* dans l'Eglise beaucoup plus qu'à la sanctification personnelle de celui qui l'a reçu [1]. Cette manière de présenter les choses n'est pas fausse dans ce qu'elle affirme, mais, — du moins à ce qu'il nous semble — elle est un peu déficiente, en ce qu'elle laisse finalement trop caché dans la pénombre un aspect de l'Ordre : comme sacrement, l'Ordre *sanctifie* réellement et *consacre* l'élu au moment de l'ordination ; de plus, il lui donne droit, pour l'avenir de *toute sa vie sacerdotale*, à des grâces de choix en rapport avec les obligations qu'il lui impose, notamment avec l'obligation de tendre et de parvenir à la perfection de son état : c'est là, on le sait, la notion communément adoptée de la grâce sacramentelle, surtout quand celle-ci est liée à l'impression d'un *caractère*.

[1] Nous relevons une insistance encore plus grande dans l'article cité du P. Plus (p. 383) : « Le *but premier* du sacerdoce et le but premier de la vie religieuse ne sont point absolument identiques. Le sacerdoce est *une fonction ordonnée de soi et directement au bien du prochain ;* la vie religieuse vise de soi et directement la sanctification personnelle du sujet. »

A ce point de vue, il y aurait lieu peut-être d'atténuer l'hiatus qui, dans l'exposé de M. L., tend à s'établir entre les obligations contractées en vertu de l'ordination, d'une part, et les forces surnaturelles dont le prêtre dispose pour y répondre, d'autre part. En réalité, dans le plan divin, il n'y a pas d'hiatus sur ce point, il y a continuité : et c'est la notion juste et complète de la grâce sacramentelle qui assure, en droit, — et dans le prêtre fidèle, en fait, — cette continuité. La mise en valeur progressive de la grâce sacramentelle, peut donc et doit, en droit comme en fait, suffire pour conduire *normalement* un prêtre à la perfection de son état. Les moyens *employés* par un prêtre pour procurer ou pour assurer cet heureux résultat ne peuvent donc apparaître que comme des adjuvants, des étais destinés à soutenir la faiblesse de celui qui n'a pas la force d'utiliser à plein rendement la grâce sacramentelle de son ordination. Parmi ces appuis, il y a la vie commune, il y a l'appartenance à quelque pieuse association sacerdotale, et il y a les vœux de religion. Chacun de ces *moyens* a ses avantages, et ceux qu'apportent les vœux sont les plus considérables ; ils restent cependant, pour le prêtre séculier (le seul dont nous nous occupons ici) une valeur d'*appoint*.

De tout ce qui précède, il nous semble résulter que pour le prêtre séculier les vœux de religion sont à la fois *vraiment utiles* et *pleinement facultatifs*.

Utiles, parce qu'ils reprennent à un titre nouveau (celui du vœu) et qu'ils rendent à la fois plus étroites et plus déterminées les obligations, sacrées déjà, que le prêtre a assumées de par la volonté de l'Eglise dans son ordination ; utiles encore parce que les vœux tendent à mieux assurer, en dépit des faiblesses du sujet, le développement total de la grâce sacramentelle et l'accomplissement intégral de tout le devoir d'état sacerdotal.

Mais *facultatifs,* tant en droit qu'en fait, parce qu'incliner vers la thèse contraire serait manquer de déférence à l'égard d'une pratique constante dans l'Eglise, de charité à l'égard des personnes, et de suffisante estime à l'égard des effets propres à un sacrement.

Sur le point de clore ces réflexions, je crois entendre tel ou tel des lecteurs qui a eu le courage de me suivre jusqu'ici s'écrier avec quelque impatience : « Mais, en fin de compte, convient-il, à votre avis, que le clergé séculier entre dans la voie que lui indique M. Lemaître ? Que nous conseillez-vous ? »

Cher confrère, nous ne vous conseillons rien. Chacun doit suivre, sur ce point, les indications qui lui viennent de son tempérament, de son expérience, des événements providentiels qui forment le cadre extérieur de sa vie, et surtout des attraits intérieurs de la grâce. Nous sommes en présence de vocations diverses, ou (comme le mot *vocation* est ici un peu fort) d'appels différents, qui s'insèrent dans la trame de notre vie surnaturelle et qui peuvent prendre un caractère plus ou moins impérieux, plus ou moins attirant, suivant les personnes et suivant les circonstances. Vous voulez n'être que prêtre, mais pleinement prêtre, et vous sentez que vous y réussirez en vous appuyant sur la grâce de votre sacerdoce et sur la miséricorde de Dieu ? C'est bien. — Mais votre voisin, par contre, sent que pour parvenir à la perfection de son idéal sacerdotal les vœux sont pour lui un moyen de tout faciliter et de tout faire réussir ? C'est bien également. Que chacun suive sa voie ; que personne ne déprécie celle du voisin ; que le prêtre sans vœux estime et loue son frère qui précise et amplifie la consécration de son âme à Dieu ; que le prêtre ayant les vœux se souvienne qu'ils se sont présentés à lui partiellement comme un remède à sa faiblesse, qu'il estime et qu'il loue son frère à qui cet appui n'est pas nécessaire. « *Unusquisque in suo sensu abundet... Non ergo amplius invicem judicemus, sed hoc judicate magis ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum... Si enim frater tuus contristatur, jam non secundum caritatem ambulas .. Itaque quæ pacis sunt sectemur, et quæ ædificationis sunt, in invicem custodiamus.* » (Rom., XIV).

Q. — L'*Ami* voudrait-il donner les renseignements suivants à propos du vicaire économe et de certaines de ses réponses antérieures ?

1° D'après l'*Ami*, 1894, p. 235 ; 1899, p. 925 ; 1901, p. 589, le vicaire économe est tenu à la messe *pro populo*, et a droit à tout le casuel du curé.

D'après l'*Ami* encore, 1898, p. 152 ; 1900, p. 699 ; 1908, p. 1059, les administrateurs n'ont pas droit à tous les fruits, mais seulement à une portion convenable, déterminée par l'évêque ; c'est ce que répète l'*Ami* cette année même, p. 75, en disant que le vicaire économe « ne peut pas prétendre aux fruits du bénéfice curial, comme s'il était le curé... l'évêque doit assigner à ce vicaire économe une rétribution suffisante pour son honnête entretien. »

Je me demande alors comment concilier ces deux opinions.

2° D'après nos statuts diocésains, l'administrateur doit dire la messe *pro populo*, et dans notre diocèse, les vicaires administrateurs gardent tout le casuel.

Comme l'*Ami* en 1920, p. 305, en parlant des nouveautés du *Codex*, disait que rien n'était changé au droit antérieur sur le point des vicaires économes, et comme en 1900, p. 599, il déclarait : « Ils ont droit, en retour, à une partie des revenus du bénéfice, au gré de l'évêque. En France, on leur laisse dans ce but, la portion du casuel revenant au curé », il me semble que nous pouvons, dans mon diocèse, continuer notre façon de faire.

R. — Nous féliciterons, d'abord, notre correspondant de la grande considération qu'il a pour l'*Ami*. Il est capable de comparer ses opinions, même à trente-cinq ans d'intervalle, et de saisir entre elles des contradictions. Il a dû mettre ses principes en fiches fort bien tenues.

Mais après ces félicitations, nous adresserons le souhait que ces fiches soient aussi exactes que soigneusement mises à jour. Qu'il résume fidèlement les opinions de l'*Ami !* Et qu'il ne parle de contradiction que lorsqu'il sera bien certain

d'avoir saisi les nuances des expressions canoniques, ou tout simplement de la langue française.

Après ces félicitations et souhaits, nous allons répondre directement aux questions posées, qui vont nous permettre de toucher plusieurs sujets que nos lecteurs trouveront, nous en avons l'assurance, aussi intéressants et aussi actuels qu'ils sont réellement importants et graves.

Ad I. — A) Mettons d'abord de côté la question de la messe *pro populo*. Nous n'avons jamais dit que le vicaire économe ne fût pas obligé à la célébrer. Nous n'avons jamais écrit une insinuation quelconque qui pût permettre de conclure que le vicaire économe ne fût pas obligé à dire la messe *pro populo*. Rien de ce que nous avons déclaré, p. 75 de l'*Ami* de la présente année, ne peut être interprété comme pouvant, sans une incompréhension totale du texte, signifier que le vicaire économe n'est pas tenu à dire la messe *pro populo*. Il n'y a, dans notre texte, aucune ambiguïté.

Nous avons écrit, à propos du vicaire substitué au curé, du can. 465, § 4 et 5, qu' « il a les mêmes droits relativement à l'accomplissement de cette charge d'âmes [1], mais il ne peut pas prétendre aux fruits du bénéfice curial comme s'il était le curé. » Et nous avons ajouté : « Ceci est vrai même pour le vicaire économe, puisque le can. 472, n. 1, déclare que l'évêque doit assigner à ce vicaire une rétribution suffisante pour son honnête entretien. »

Ceci est vrai se rapporte à ce qui précède, c'est-à-dire à cette particularité que le vicaire substitué n'a pas le droit de perception des fruits du bénéfice curial, de possession personnelle de ces fruits, comme l'a le véritable curé.

Grammaticalement, tel est le seul sens admissible.

Le contexte, puisque dans les deux phrases il est parlé de droits, et uniquement, et de droits utiles, pour l'entretien matériel, ou de droits permettant d'accomplir des devoirs, ne permet pas de songer à une interprétation qui comprendrait notre formule comme se rapportant à des devoirs, comme est l'obligation de la messe *pro populo*.

Notre texte expliqué, et sans qu'il soit besoin d'y rien changer absolument, disons que le vicaire économe est certainement tenu à dire la messe *pro populo*.

Tous les commentateurs le comprennent actuellement de par le can. 473 § 1, déterminant que le vicaire économe a les mêmes droits, et est astreint aux mêmes offices que le curé. C'est avec raison que l'on donne cette portée aux termes de ce canon, parce que le droit antérieur, d'où ce canon est sorti assurément, faisait injonction directe et expresse au vicaire économe d'avoir à célébrer la messe *pro populo*. Ainsi la constitution *Cum semper oblatas*, de Benoît XIV, du 19 août 1744, et non pas seulement au § 9, cité dans les notes jointes au Code par le cardinal Gasparri, mais aussi, expressément, au § 4. C'est même au § 4 que la question est traitée *ex professo*, le § 9 ne regarde que la sustentation, et la référence au § 9 serait mieux à sa place pour le can. 472, § 1, puisque la sustentation est écrite en propres termes dans le texte de ce canon.

Voilà ce que nous aurions répondu, si l'on nous avait posé la question, et si nous avions eu à la résoudre directement. Voilà la doctrine que nous n'avons pas pu contredire dans la réponse du n° 5 de l'*Ami*, puisque nous n'y avons fait aucune allusion, ni directe, ni indirecte, etc.

Et si l'on veut que nous ajoutions un détail à ce que nous avons dit à propos du vicaire substitué, qu'il n'était pas obligé à la messe *pro populo*, nous dirons que nous pensons ainsi, en l'absence de tout texte qui fasse à ce vicaire cette obligation, positivement, et parce que les termes du can. 472, n. 3, qui lui donnent ses pouvoirs de remplacement, ne parlent que de *regimen* de la paroisse, alors que, de plus, les termes du can. 474, qui disent qu'il tient simplement la place du curé, *locum parochi tenet*, ne sont pas comparables dans leur portée, et par conséquent dans leurs compréhension et conséquences, à ceux qui expriment le rôle du vicaire économe au can. 473, § 1.

Ceci dit, si l'on voulait toute notre pensée, nous ne ferions aucune difficulté de dire que nous estimons que le Saint-Siège, s'il était interrogé sur le point précis, pourrait fort bien, sans aucun étonnement de notre part, obliger ce vicaire substitué à l'application de la messe *pro populo*, à moins qu'il préférât déterminer préceptivement à l'évêque un délai dans lequel, *onerata sua conscientia*, il devrait nommer effectivement un vicaire économe. Si le vicaire substitué par le droit directement doit, de fait, être un chargé d'âmes temporaire, et non plus un administrateur tout à fait transitoire, de quelques jours tout au plus, il serait tout à fait normal, et conforme à l'esprit du droit canonique, qu'il fût astreint à la messe *pro populo*.

Mais disons bien que, dans ce cas, il faudrait, à lui aussi, assurer, sinon l'honnête entretien, qu'il doit avoir déjà en sa qualité de vicaire, mais une *augmentation* dans les émoluments qui lui sont fixés : c'est l'objet précis et direct du § 9, cité par le cardinal Gasparri, de la constitution *Cum semper oblatas* de Benoît XIV : « *ut egenti Vicario* [1] *qui exigua hujusmodi certorum fructuum assignatione, paucisque incertis proventibus gaudebat,* CONGRUUM ALIQUOD AUGMENTUM

[1] Les mêmes droits que le curé. Et l'alinéa commençant par les mots « Il ne jouit pas, non plus... » explique ce que nous entendons par *avoir les mêmes droits*.

[1] On nous accordera que la plupart au moins des vicaires actuels en sont bien là, n'ayant guère plus que le *minimum* nécessaire, et n'ayant que peu de ces revenus incertains, en dehors et en plus du traitement fixe à eux consenti, dont parle le texte papal.

prœbeatur, PRO ONERE CELEBRANDI ET APPLICANDI MISSAM PRO POPULO *diebus festis.* »

L'esprit de l'Eglise — et le texte de ses lois, comme on vient de le voir, — est que les supérieurs ecclésiastiques ne se préoccupent pas moins de reconnaître, par une augmentation de droits utiles et d'émoluments, la surcharge, qu'ils sont parfois obligés d'imposer, des devoirs. Les supérieurs savent fort pertinemment qu'il y a des choses qu'un clerc doit faire *pour rien.* Il leur manque parfois d'être persuadés que de ces choses-là, même après les témoignages de leur justice et de leur compréhension de l'esprit de l'Eglise et de ses lois, il demeurera encore beaucoup qui, réellement, seront faites pour rien : *gratis* PRO DEO, comme le dit la bonne et sainte formule.

B) La messe *pro populo* ainsi mise de côté, nous répondons à la demande de notre correspondant : « Comment se concilient les opinions de l'*Ami ?* » Bien simplement, parce que, comme aucune contradiction n'existe, il ne saurait être parlé de conciliation.

L'*Ami* a très bien pu dire que quelqu'un a droit *à tout le casuel,* d'une part, et déclarer d'autre part que cette même personne n'a pas droit *à tous les fruits* du bénéfice, pour la bonne raison que le casuel n'est pas la totalité des fruits d'un bénéfice curial. De fait, en plus du casuel qu'ils peuvent recevoir des fidèles à l'occasion de certains offices qu'ils accomplissent à leur égard, les curés reçoivent une certaine somme de leur évêque, et gardent également pour eux les revenus, parfois, de certains biens appartenant à leur bénéfice : jardins, prairies, maisons, etc.

L'*Ami* a bien pu dire que le même personnage et avait droit au casuel et n'avait pas droit aux *fruits* (simplement) du bénéfice. Et ceci pour l'excellente raison que, qui parle des *fruits* d'un bénéfice, ne parle que de ses fruits CERTAINS, absolument certains, des revenus que le bénéfice produira, même s'il n'y a pas de bénéficier en exercice, ou de ce qui les remplace, comme par exemple l'allocation donnée par l'Etat autrefois, par l'évêque aujourd'hui : la jouissance du jardin, ses produits, ceux des prairies, maisons ou autres biens du bénéfice, sont de ceux-là. Le casuel, au contraire, fait partie des fruits INCERTAINS, de ceux qui sans doute arriveront, *positis ponendis,* mais qui dépendent de circonstances fortuites, et non pas nécessaires. Un curé qui fera cent enterrements ou cent mariages par an, aura plus de casuel que celui qui n'en fera que six, ou aucun. Mais est-il bien sûr qu'il en fera cent, et que cent de ses paroissiens, pour arrondir son casuel, se décideront dans l'année à se faire ou enterrer ou marier ?

Les opinions émises par l'*Ami* se réduisent donc, d'après le sens même des mots, aux affirmations successives suivantes : le vicaire économe a droit à quelques fruits du bénéfice curial, le vicaire économe n'a pas droit à tous les fruits du bénéfice curial. Il n'y a là aucune contradiction. Autres affirmations : le vicaire économe a droit aux fruits *incertains* du bénéfice curial, le vicaire économe n'a pas droit aux fruits *certains* du bénéfice curial. Là non plus, pas l'ombre d'une contradiction.

Ad II. — Nous devons laisser de côté, comme précédemment, et pour les mêmes raisons, le point de l'application de la messe *pro populo.*

Quant à la question des émoluments que doit recevoir pour son honnête entretien le vicaire économe, le droit, très clair, et qui s'impose, parce qu'il est le droit et parce qu'il ne saurait donner lieu à aucune difficulté de compréhension, et par suite d'interprétation, est celui qu'exprime le can. 472, n. 1 : *assignata eidem parte fructuum pro congrua sustentatione :* L'évêque assignera au vicaire économe une partie des fruits (du bénéfice) pour son honnête entretien, son entretien suffisant, dans la stricte signification des termes : entretien convenable.

Une seule chose est imposée à l'évêque : l'assignation des fruits constituant le suffisant, le convenable, pour l'entretien du clerc. Cet entretien devra être assuré dans toutes ses exigences, et dans toutes ses convenances. Si la charge du vicaire économe prend tout le temps du clerc qui en est chargé, elle devra être complètement suffisante pour assurer sa vie, matérielle, morale et spirituelle : *pro sufficienti victu,* dit le concile de Trente (Sess. XXI, *de Reform.,* c. VI). Et cette nourriture, ce n'est pas seulement la nourriture corporelle, ce sont aussi les besoins légitimes de sa vie morale et de sa vie spirituelle.

Les nécessités de la vie matérielle ne sont pas, évidemment, les mêmes pour tous, dans tous les milieux, à la ville et à la campagne, parmi tels ou tels paroissiens, etc. L'évêque, en fixant le taux de la rétribution du vicaire économe, doit tenir compte de toutes les circonstances. Le droit de l'évêque, dans la fixation de ce taux, est souverain. Il n'est limité que par l'autorité du supérieur, en l'espèce le Saint-Siège, qui pourrait être saisi par un recours ; par la justice, personne n'étant obligé de s'acquitter d'un ministère sans en tirer ses moyens d'honnête et suffisante existence, et d'accepter une charge qui ne produirait pas, pour lui, ces résultats précis.

De quelles ressources doit être tirée la rémunération du vicaire économe ? C'est ici que nous allons rencontrer le casuel.

Les textes légaux qui parlent de la rémunération des vicaires, en général, disent qu'elle doit être prise en premier lieu des revenus de l'église particulière à qui le vicaire est assigné. *De proventibus ecclesiæ,* déclarait Innocent III [1] ; *de facultatibus ecclesiæ,* avait dit quarante ans auparavant Alexandre III [2] ; et ces termes, comme ceux du concile de Trente qui parlent de *fruits*

[1] Can. 32 du IVe concile du Latran, 1215 ; cf. *Décrétales,* liv. III, tit. v, c. 30.

[2] *Ibid.*, tit. VI, c. 3.

(Sess. VII, c. 7, etc.), s'entendent de revenus, de fruits *certains*. Innocent XIII, interprétant les décrets antérieurs et ceux en particulier du concile de Trente, parle, dans sa constitution *Apostolici ministerii*, du 23 mai 1723, § 13, des « revenus et émoluments de l'église paroissiale. » On a toujours, depuis, conclu que là où l'église paroissiale possède des rentes ou des propriétés, elle doit, s'il est nécessaire et si c'est possible, étant donné les obligations de l'église pour l'entretien du culte, consacrer une partie de ces revenus à l'entretien du clergé qui la dessert.

En France, ceux qui avaient succédé à ce devoir de l'église elle-même, comme l'Etat, attribuaient au curé qui en temps de vacance desservait une paroisse voisine, une rétribution fixe.

Lorsque ces biens paroissiaux, biens et revenus *certains*, ne suffisent pas, l'évêque peut et doit prendre ailleurs la rétribution des vicaires économes. Le concile de Trente le dit expressément : « leur assigner, pour l'entretien suffisant, une partie des fruits, *ou y pourvoir autrement* » (Sess. XXI, *de Reform.*, c. 7).

Les évêques peuvent-ils ainsi prendre sur le *casuel* des curés, forcer les curés à distraire une partie de leur casuel, pour l'attribuer à l'entretien des vicaires qui leur sont nécessaires ? La chose a été discutée, mais l'affirmation paraît incontestable. Ce n'est pas le lieu ici de nous étendre sur cette discussion. Mais si l'entretien des vicaires coadjuteurs peut être fourni, du moins en partie, par le casuel des curés, il est incontestable que l'entretien des vicaires économes pourra être basé sur des revenus de casuel.

Ajoutons, et nos lecteurs le comprendront parfaitement, que le fait n'a pas à réjouir grandement les vicaires économes, et que la protestation de notre correspondant ne se comprend guère. En effet, le casuel fait partie des biens *incertains*. Il n'est pas assuré, il sera plus ou moins abondant suivant les circonstances, suivant la générosité, et même parfois la pure volonté et libéralité des fidèles. On comprend donc que si le vicaire économe n'a, comme base de son entretien, que cette libéralité des fidèles et la possibilité de percevoir un casuel, sa situation sera bien précaire.

Ce sont ces considérations d'incertitude qui ont fait refuser à l'évêque par des canonistes, le droit d'asseoir le traitement des vicaires sur le casuel. Et si l'on a permis, dans la généralité des cas, de baser ce traitement sur du casuel, c'est que l'on s'est rendu compte que, si le casuel est incertain dans sa quotité, cependant il tire des circonstances qui arrivent habituellement une certaine espèce et un certain degré de certitude : sans quoi les canonistes eussent appliqué rigoureusement l'adage : *Venter non debet pendere ab incerto, nec patitur dilationem* [1].

Et c'est ce qui a conduit les évêques à abandonner le casuel aux vicaires économes, mais aussi à ajouter à cette somme incertaine une somme fixée, celle-là certaine, qu'ils fournissent au titulaire, quel que soit le casuel que lui procure sa charge pro-curiale.

L'évêque peut donc, comme il le fait dans le diocèse de notre correspondant, laisser au vicaire économe le casuel en y ajoutant un traitement fixe pour complément. L'évêque étant le maître de ce traitement, d'après les textes légaux, et la chose étant ainsi réglée par lui ou les coutumes du diocèse qu'il approuve, tout va bien avec le droit.

Mais il n'en demeure pas moins vrai, et c'est incontestable, que l'entretien du vicaire économe serait bien mieux assuré par l'octroi d'une somme fixe suffisante à son honnête subsistance, que par l'espoir d'un casuel toujours plus ou moins problématique. Le sort du vicaire économe serait ainsi celui du vicaire capitulaire durant la vacance du siège épiscopal, qui doit avoir un traitement convenable pour lui permettre de mener sa charge avec dignité et honneur, mais qui ne saurait s'approprier le casuel qui, le siège rempli, appartient à l'évêque.

Et pour qu'il ne reste aucun doute dans l'esprit de nos lecteurs sur notre sentiment, nous pouvons prendre le cas concret du diocèse de notre correspondant, où, nous dit-il, le vicaire économe garde tout le casuel, et reçoit de l'administration ecclésiastique une somme « ne dépassant pas 500 francs. » Sans doute notre correspondant, qui tient tant à son droit de garder le casuel, est-il vicaire économe dans une paroisse de grande ville. Nous nous en réjouissons fort pour lui. Mais s'il était vicaire économe dans une paroisse de campagne, de quelque 300 habitants, et s'il n'avait pour tout moyen de subsistance que le casuel de cette paroisse et une somme « ne dépassant pas 500 francs, » nous pensons qu'il serait disposé — et nous l'approuverions sans réserve — à abandonner le casuel, pour recevoir une partie plus certaine d'autres *fruits*.

Q. — Doit-on dire que le vicaire forain a juridiction au for externe ? Et, dans l'affirmative, la nomination du curé de la cathédrale comme chanoine pénitencier n'irait-elle pas contre le can. 399, § 3 ?

R. — Les auteurs définissent la juridiction : *la puissance publique pour le gouvernement*. C'est la définition adoptée par les canonistes depuis Pirhing : *Jurisdictio est potestas publica circa aliorum regimen seu gubernationem*.

C'est une *autorité*. Le mot, usité dans le droit romain, signifiait la puissance de dire le droit, *jus dicere*. Elle n'appartenait qu'aux magistrats, aux seuls magistrats supérieurs, à ceux qui avaient l'*imperium*.

C'est une puissance *publique*, elle est destinée à être exercée sur la communauté des citoyens. Elle n'est pas, comme celle que le droit reconnaît au mari, par exemple, ou au père de famille, une autorité *domestique*, une puissance *privée*, comme

[1] Voir Leurenius, *Forum beneficiale*, part. I, quæst. CXXVII, n. 2)

celle du maître sur le serviteur, du professeur sur l'élève ou le disciple.

Généralement on l'accole au mot *potestas : potestas jurisdictionis* se dit plutôt même que *jurisdictio* tout court. C'est pour marquer que la juridiction est une qualité *permanente*, qui n'est pas un *acte* de puissance ou de gouvernement, mais la *faculté* résidant en une personne de poser les divers actes nécessaires pour l'administration, le gouvernement de la communauté.

Ces actes consistent dans le prononcé d'une sentence, dans la définition du droit, dans les ordres, les défenses, les punitions décernées, la confection des lois, leur promulgation, leur dispense, et en général ce sont tous les actes que peut être amené à poser le supérieur à l'égard de ses sujets, en raison de sa fonction publique, comme personne publique. Le but, en effet, de la juridiction est cette conduite et direction, le gouvernement des citoyens.

C'est, dit Schmalzgrueber[1], « la puissance de celui qui a autorité et supériorité sur les autres, en vertu d'un mandat public, pour leur direction et leur gouvernement. »

Telle est la notion commune, donnée par tous les canonistes, de la juridiction[2].

Cela dit, quelle est l'autorité du vicaire forain ? Entre-t-elle, par sa nature même, dans la compréhension de la juridiction telle que nous venons de l'exposer ?

Les canons qui la déclarent sont les can. 447-449. Le vicaire forain a d'abord le rôle que lui assignent les coutumes de chaque diocèse, le droit particulier que constituent le synode diocésain et les ordonnances ou dispositions de l'évêque. Puis, indépendamment de ce droit particulier, le droit commun lui attribue un pouvoir et un droit de surveillance dans un district territorial déterminé, sur divers points de la discipline ecclésiastique : vie des ecclésiastiques, manière dont ils accomplissent leurs fonctions, surtout ce qui regarde l'obligation de la résidence, la prédication, l'enseignement du catéchisme, le soin des malades, l'exécution des décrets de l'évêque, les règles édictées par l'Eglise sur la matière du sacrifice eucharistique, sur la propreté et la décoration des églises, la garde du Saint-Sacrement, les cérémonies de la messe, la liturgie en général, l'administration des biens ecclésiastiques, la tenue des livres paroissiaux.

Quand le vicaire forain a exercé ce droit et ce devoir de surveillance, si son inspection lui a révélé quelque infraction grave ou dangereuse en ses conséquences, que fait-il ? A-t-il à rappeler la loi, à faire acte d'autorité sur le délinquant ou le négligent ? Pourra-t-il le punir ? Pourra-t-il renforcer d'une loi, ordonnance ou disposition particulière et personnelle, l'autorité de la loi générale ?

Rien de tout cela. *Il doit informer l'évêque.* Il le fera, ou bien immédiatement dans les cas graves et urgents, ou bien, normalement, dans le rapport que tous les ans, au moins une fois de par le droit commun (can. 449), il est obligé d'adresser à l'évêque. Dans ce rapport, dit le canon, il dira non seulement ce qui s'est passé dans son vicariat, tenant l'évêque au courant des faits principaux de la vie chrétienne du vicariat, mais le bien et le mal qu'il a constaté, les scandales qui ont pu naître, et il exposera quels sont, à son avis, les moyens à employer pour remédier à tout le mal. Il dira ce qui a été déjà fait pour cette lutte contre le mal, mais aucun canon ne l'autorise à prescrire lui-même, de par son autorité personnelle, l'application de moyens déterminés par lui, imposés en vertu de sa charge.

Il est bien clair que le vicaire forain, bien qu'il puisse et doive parfois, dans des cas d'une extrême gravité et urgence, prendre certaines dispositions auxquelles les prêtres de son district feront bien de se soumettre, n'a pas de juridiction. Il peut remédier au plus pressé, mais non pas avec l'autorité publique, bien fixée par les textes légaux, de celui qui a juridiction. Il agira en vertu d'une autorité morale que lui donne bien plus son titre même, le respect qu'on lui doit, et non pas en vertu de cette puissance ecclésiastique venant d'une charge publique, dont tous les actes sont prévus par le droit qui fixe les obligations, et détermine les limites de la puissance. Tous les textes légaux parlent, à son sujet, de surveillance et d'information. Le canon qui paraît lui donner la plus grande puissance personnelle montre bien qu'il n'agit, dans le cas d'un procès à subir ou à intenter dans l'administration des biens ecclésiastiques, que sous réserve, et dans un cas tout à fait urgent, de l'approbation de l'Ordinaire qu'il doit immédiatement aviser d'une autorisation qu'il aurait donnée (can. 1526).

Dans ces conditions-là, il est évident que le vicaire forain n'a pas une véritable juridiction. Son rôle de surveillant et d'informateur n'a rien de commun avec une puissance d'administration et de gouvernement telle que celle qui est de l'essence même de la juridiction.

N'ayant pas juridiction, le vicaire forain peut donc être appelé à l'une de ces charges qui excluent la juridiction. Au moins à ce point de vue, il ne saurait y avoir incompatibilité. Le curé de la cathédrale, vicaire forain, n'est pas empêché,

[1] *Jus. ecclesiast. univers.*, part. IV, tit. XXXII, n. 4.

[2] Voir en particulier, chez les canonistes antérieurs au Code, Reiffenstuel, *Jus. canon. univers.*, *in lib. I Decretal.*, tit. XXIX, § 1, n. 2 et suiv. ; — chez les commentateurs du Code, Maroto, *Instit. Jur. canon.*, tit. I, n. 573. — On peut encore se référer à la table du Code, au mot *Jurisdictio*, où on lira, à la troisième référence : « La juridiction importe, non seulement la puissance législative, ou faculté de porter des lois ou d'imposer des préceptes, et d'appliquer les peines légitimement fixées, mais aussi celle d'ajouter des peines à une loi ou à un précepte. » Cette table du Code est l'œuvre d'un particulier, d'un canoniste de marque, le card. Gasparri, et elle prend, en plus de cette autorité qui provient de son auteur, la recommandation que le législateur, bien que la laissant œuvre privée, n'a pas pu ne pas lui donner du fait qu'il l'a insérée dans son œuvre publique et authentique.

de par son titre même de vicaire forain, de devenir chanoine pénitencier. Le vicaire forain peut être confesseur de religieuses résidant dans son district, etc.

Q. — Que pensez-vous de l'authenticité des apparitions de Beauraing (Belgique) ? Au dire des enfants, l'Apparition ne ressemble pas à la Sainte Vierge de Lourdes. Le corps glorifié de la Vierge peut-il donc prendre des formes diverses ?

R. — Nous ne pensons absolument rien de l'authenticité des « apparitions » de Beauraing; nous attendons sans impatience le jugement de l'autorité compétente.

Mais *dato, non concesso,* que la réalité de l'Apparition soit acquise, rien n'empêche que la Vierge se soit manifestée à Beauraing sous des traits différents de la Vierge de Lourdes. Oubliez-vous que l'apparition de Pontmain et celle de la Salette ont des vêtements et des traits différents de ceux de la Vierge de Massabielle ?

Veuillez relire ce que nous écrivions le 2 mai 1929, p. 278 :

« Qu'on accepte que Notre-Seigneur et sa sainte Mère soient réellement et directement présents dans ces sortes d'apparitions, ou qu'on veuille de leur « présence » trouver une explication suffisante dans une cause objective de la sensation perçue par le visionnaire, il faudra toujours, à notre avis, reporter une certaine part d'explication à l'élément *subjectif* de la vision imaginative ou sensible. C'est la seule manière d'expliquer la diversité si grande des formes sous lesquelles Notre-Seigneur et sa sainte Mère sont apparus au cours des siècles. N'est-il pas notoire que les visionnaires des pays septentrionaux voient la Sainte Vierge le plus souvent avec des cheveux blonds, tandis qu'en Italie et dans les pays méridionaux ses cheveux paraissent ordinairement noirs ? On expliquera de la même façon les diversités de vêtements, qui, en réalité, ne sauraient être expliqués par une cause uniquement objective. Qu'on veuille bien relire sur ce point les explications données par S. Thomas touchant les révélations prophétiques au moyen d' « espèces imaginatives » (IIa-IIæ, q. 173, a. 2 et 3 ; q. 174, a. 3), et l'on en conclura facilement qu'une part doit être faite, en certains cas déterminés, aux images et sensations naturelles précédemment acquises ; ce qui fait qu'on peut appliquer aux visions ce que le saint Docteur affirme des idées prophétiques : « *Aliquando sic se habet* (propheta), *ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium* » (Q. 171, a. 5). »

Q. — Les canons 1399-9o et 1404 défendent la vente des publications obscènes, pornographiques. J'ai entendu deux opinions différentes concernant l'application de ces canons aux vendeuses de feuilles immorales.

1o On ne peut pas les accepter à la confession tant qu'elles continuent ce métier. Un prêtre de haute valeur, que je fréquente depuis longtemps, m'a raconté leurs confidences : « Priez pour nous, nous sommes bien malheureuses. » ce qui prouverait que leur conscience n'est pas tranquille.

2o On ne peut pas appliquer brutalement ces canons dans la pratique : la nécessité de vivre peut faire tolérer ce métier. D'ailleurs ces vendeuses agissent en pures automates, sans penser à la moralité de leurs actes ; donc on ne voit pas pourquoi on pourrait leur refuser les sacrements. Mais on pourrait leur conseiller certaine discrétion dans la vente, ne pas exhiber ouvertement des feuilles trop violentes, éviter autant que possible de les vendre aux enfants et jeunes filles (ce qui quand même prouverait que la conscience y est engagée).

3o Alors, où est la vraie doctrine catholique ?

R. — A la vente des publications obscènes et pornographiques la conscience ne saurait n'être pas intéressée. L'Eglise en portant ses défenses n'a fait que préciser un point de morale naturelle. Celle-ci, en effet, avant même toute loi positive, défend le *scandale,* l'induction au mal. Or la vente de telles publications est scandaleuse au premier chef.

Rappelons la loi de l'Eglise. Au canon 1399, dans la liste des livres prohibés, on lit au § 9 : « (Ipso jure prohibentur)... Libri qui res lascivas seu obscenas ex professo tractant, narrant, aut docent. » Et plus *ad rem* pour le cas qui nous concerne, voici le canon 1404 : « Librorum venditores libros de obscenis ex professo tractantes ne vendant, commodent, retineant ; ceteros prohibitos venales ne habeant, nisi debitam licentiam a Sede Apostolica impetraverint, neve cuiquam vendant, nisi prudenter existimare possint ab emptore legitime peti. »

Remarquons deux choses : 1o qu'il s'agit des libraires vendeurs de livres à leur compte, et non pas directement, mais seulement proportion gardée, de ceux qui vendent pour le compte d'un autre, des garçons et demoiselles de magasin, des gérants de dépôts, etc. ;

2o que sont visés les livres traitant *ex professo de obscenis,* et non ceux qui *per transennam* contiennent quelque obscénité.

De tels livres, aucun libraire ou vendeur à son propre compte ne peut sans péché grave, non seulement les vendre, mais les prêter, ou simplement les garder. Si les vendeuses en question étaient dans ce cas, il est évident qu'elles ne pouvaient recevoir l'absolution sans être mises en demeure de cesser effectivement leur commerce. Ainsi se justifie la première opinion que vous avez entendue.

Mais la plupart du temps il n'en est pas ainsi : les vendeuses ne sont souvent pas libres de cesser complètement la vente, et les feuilles immorales ne sont pas toujours de celles qui traitent *ex professo de obscenis* Combien de publications réprouvées par la morale se vendent dans les kiosques, les bibliothèques des gares, les dépôts de journaux, etc., sans pourtant poursuivre un but spécifiquement pornographique! Le nombre grossit sans cesse, et la si appréciée *Revue des Lectures* de l'abbé Bethléem suffit à peine à nous les signaler toutes. C'est pourquoi nous aurions aimé, puisqu'il s'agit d'un cas concret à examiner, un peu plus de détails de la part de notre consultant.

Quoi qu'il en soit, le cas des vendeuses de feuilles obscènes et pornographiques intéresse toujours la conscience au titre de la *coopération* au péché d'autrui.

Il n'est pas nécessaire, nous l'avons dit, que des

livres obscènes soient interdits par la loi ecclésiastique pour qu'il y ait péché à les vendre. La loi naturelle suffit pour constituer le péché. Mais pour plus de clarté, mettons d'abord de côté les livres obscènes *ex professo*, dont nulle raison ne saurait excuser la vente ; les livres ensuite d'anatomie, de médecine, de théologie *circa sextum*, livres scientifiques qui, tout en traitant *ex professo de obscenis*, ne sont pas à ranger dans la catégorie des livres obscènes, parce qu'ils n'ont pas pour but d'attaquer les bonnes mœurs ; ils peuvent être vendus à tous ceux qui ont une raison juste de les consulter. Et tenons-nous-en à tous les autres livres ou périodiques classés sous la rubrique générale de livres obscènes ou pornographiques parce qu'ils mettent en péril les bonnes mœurs et provoquent à l'impureté.

Dans ce genre de littérature, on pourrait établir différentes catégories selon la dose d'obscénité qu'ils renferment. Tels écrits sont gravement obscènes et dangereux pour tout le monde sans exception, v. g. par les descriptions qu'ils étalent des situations, des actions, des sentiments des héros de leur récit ; tels autres le sont légèrement ou bien ne le sont que pour certains lecteurs, les enfants par exemple, et non les personnes mariées. Le scandale étant quelque chose de relatif, on en peut instituer une gamme allant de zéro à l'infini, de la légèreté à la gravité absolue. On conçoit donc que de ce chef la coopération apportée par le vendeur à l'œuvre mauvaise qu'offre la feuille obscène en elle-même variera de gravité, et partant, selon les principes moraux qui la régissent, elle sera ou ne sera pas excusable.

Peut-il donc y avoir une raison de coopérer au mal, à la diffusion de feuilles pornographiques ? — De coopérer formellement, c'est-à-dire en partageant l'intention mauvaise de l'agent principal, auteur ou éditeur, se proposant soit comme fin, soit comme moyen, d'exciter les passions impures, il ne peut y avoir aucune raison valable. La coopération formelle, disent les théologiens, est *per se illicita*. Il n'en va pas de même de la coopération matérielle, qui consiste à prêter à l'auteur principal un concours purement extérieur, sans partager ni approuver son intention. Elle peut être licite à certaines conditions, que nous nous bornons à rappeler brièvement.

La coopération matérielle médiate, et même prochaine, disent les théologiens, est licite aux conditions suivantes : 1° que l'action de coopération soit bonne en elle-même ou tout au moins indifférente ; 2° qu'il s'ensuive immédiatement un effet bon ; 3° qu'intervienne en même temps un motif d'agir proportionnellement grave. Cette dernière condition doit retenir davantage notre attention, car les deux premières trouvent facilement leur vérification : vendre n'a rien de mal en soi, et le salaire ou le gain qui en résulte pour le vendeur est un effet bon.

Il est évident que pour coopérer à l'action d'autrui, il faut avoir une raison d'autant plus grave que l'agent principal commet un péché plus grand, surtout quand ce péché se complique de dommage pour des innocents ou pour le bien commun ; d'autant plus grave ensuite que ce péché est en connexion plus intime et plus certaine avec la coopération, c'est-à-dire d'autant plus grave que le refus de coopération préviendrait plus efficacement le péché d'autrui ; d'autant plus grave enfin que d'autres mauvais effets peuvent être à redouter. Toutes ces circonstances doivent être considérées dans leur ensemble et mises en balance avec la raison qui incite à la coopération. C'était le point de vue envisagé par les tenants de la seconde opinion.

La nécessité de vivre, disaient-ils, peut faire tolérer ce métier ; c'est elle qui pousse les vendeuses à faire leur triste métier. Ce motif est-il suffisant pour contrebalancer les maux envisagés résultant du péché d'autrui ? C'est ce qui est discutable. Mais c'est une question de fait, et c'est pourquoi, nous le répétons, nous aurions voulu des précisions. Faisons pourtant quelques hypothèses ou quelques remarques qui aideront à juger tel ou tel cas concret.

Les vendeuses ne sont pas toujours libres, car la plupart du temps elles ont des contrats avec un éditeur, un libraire, une firme, une administration. Songez, par exemple, à la tenancière d'une bibliothèque de gare. Chaque matin, elle reçoit d'une firme tout un stock de publications bonnes et mauvaises, qu'elle doit mettre à la disposition du public. Songez plus simplement à la concessionnaire d'un bureau de tabac, dans un petit village, et qui doit, sous peine de se voir retirer son débit, accepter le dépôt d'un journal mauvais.

Sans doute, ces vendeuses peuvent atténuer le mal de l'acte auquel elles coopèrent. Ainsi la coopération de la vendeuse qui excite les voyageurs à acheter les publications malsaines en les mettant bien en vue les premières, est plus prochaine que la coopération de la vendeuse qui les dissimule pour ne les sortir que sur demande expresse. La première frise la coopération formelle, tandis que l'autre se réduit à une coopération éloignée. Pour celle-là, l'excuse d'agir en automate qui ne songe guère à la responsabilité qu'elle encourt, mais seulement au gain qu'elle poursuit, ne serait guère valable qu'à la première confession ; car le confesseur ne manquerait pas, pour l'avenir, d'attirer son attention sur ce point : il s'agit en effet non seulement du bien spirituel de quelque acheteur d'occasion, mais du bien commun, c'est-à-dire, des bonnes mœurs. La vendeuse récidiviste en de telles conjonctures se verrait très probablement, et à bon droit, refuser l'absolution.

Imaginez encore, dans le hall d'une grande gare, la concurrence des multiples bibliothèques, des crieurs de journaux sur les quais, et vous concevrez sans peine la permission bénévole plus facilement accordée à une vendeuse. En effet, si elle refuse de tenir telle ou telle publication, on trou-

vera celle-ci chez le voisin. Le résultat le plus net sera pour elle la perte d'un bénéfice et d'une partie de sa clientèle. Il en irait autrement dans un petit village où, en refusant la même publication, la vendeuse, n'ayant pas de concurrent, en supprimerait ainsi la propagande malsaine.

Si l'on envisage les circonstances de personnes, le problème encore se posera différemment. Une personne perdue de mœurs ne scandalisera pas en vendant des feuilles pornographiques, alors qu'en étalant seulement une carte postale équivoque, une personne intègre, pieuse, catholique pratiquante, excitera l'étonnement.

Et ainsi de suite... Toutes les circonstances qui affectent un cas concret sont donc à envisager avec soin pour motiver la décision du confesseur ou du pasteur qui a charge d'âmes. Tel curé dans sa paroisse s'élèvera avec véhémente indignation contre la vendeuse du mauvais journal ou de l'illustré douteux ; tel autre suppliera sa vendeuse à la conscience timorée de garder le dépôt de brochures malsaines. Et tous deux auront raison : le premier parce que sa vendeuse, en fait, favorise la propagande du mal qu'elle empêcherait, si elle le voulait, en cessant la vente qui sans elle ne se ferait pas ; le second, parce que sa vendeuse, discrète, prude, canalise le mal, qui sans elle se propagerait à grand débit.

Nous n'entrerons pas dans le détail des conseils qui sont à donner suivant les circonstances. Ils s'inspireront tous de la gloire de Dieu à procurer, du péché à combattre, du bien à promouvoir, du mal à réduire dans toute la mesure du possible, des âmes à sauver.

Ainsi, cher confrère, se concilient les deux opinions que vous avez rencontrées, en apparence seulement contradictoires. Chacun des tenants avait probablement en vue un cas particulier dont il érigeait la solution concrète légitime en principe général, ce qui ne cadrait plus avec la vérité. A l'occasion, vous les mettrez d'accord.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Jules LEBRETON, S. J. Le Père Léonce de Grandmaison. — In-8 de 428 p., 30 f. — Paris, Beauchesne, 1932.

Un maître de la valeur du P. Lebreton retraçant la vie d'un autre maître, le P. L. de Grandmaison, voilà le double élément dont il faut tenir compte pour apprécier à sa juste valeur l'admirable biographie consacrée au regretté directeur des *Etudes* et des *Recherches de Science religieuse*.

C'est une grande leçon que la vie du P. de Grandmaison. Car les œuvres multiples et diverses auxquelles, avec une conscience et un zèle dont la plénitude ne s'est jamais démentie, s'est consacré l'éminent jésuite, ne sont que la manifestation d'une religion intérieure poussée aux sommets de la perfection, et dont le P. Lebreton nous livre aujourd'hui le secret. Dans *La Religion personnelle*, le P. de Grandmaison avait écrit ces lignes significatives : « Dieu permet parfois que cette religion intérieure, dont la réserve est la note distinctive et le secret la sauvegarde, soit révélée après la mort de ceux qui l'ont pratiquée. Des mots retenus ou rappelés, des fragments de lettres ou d'écrits intimes, des démarches ignorées ou mal connues se rapprochent, se fondent, dessinent une figure aimée, mais plus pure, plus haute et véritablement nouvelle. Il semble qu'on découvre, avec l'âme invisible et agissante de cette vie, le chiffre d'une énigme, la clef d'un sanctuaire. Et les plus proches et les plus unis s'aperçoivent qu'eux-mêmes n'ont pas tout connu, ni tout compris ; et qu'à une profondeur où nulle affection humaine ne saurait atteindre, sans rien enlever aux amours légitimes, mais les harmonisant en juste hiérarchie, a dominé, souffert, combattu, espéré, consolé, rayonné un meilleur amour. »

Voilà, parfaitement décrite, l'impression qu'a ressentie le P. Lebreton en compulsant tous les documents qui devaient lui servir pour faire revivre la physionomie du P. de Grandmaison. Voilà l'impression que tous ses lecteurs ressentiront. Même ceux qui ont le plus approché le P. de Grandmaison ou ceux qui ont communié le plus intimement à sa vie intellectuelle ou à sa vie spirituelle, ne l'ont connu pour ainsi dire que par fragment. Ici, sa belle âme est mise au jour dans toute sa splendeur, avec son intelligence si avertie des besoins du temps, avec sa profonde expérience de la vraie vie surnaturelle, avec son dévouement dont la limite se reculait aux limites mêmes du devoir. Ce n'est pas seulement une âme qui est étudiée dans ces pages si remplies de choses, ce sont les grandes idées qu'elle a su s'assimiler avant de les reprendre pour les diriger, et qui ont rempli l'histoire religieuse de la France depuis un demi-siècle. Théologien éminent, conférencier écouté, directeur de revue avisé, guide spirituel prudent et éclairé, le P. de Grandmaison fut tout cela ; mais, sous des aspects divers, c'est la même âme, profondément sacerdotale et religieuse, qui affirme et développe sa vitalité. Le rôle qu'il joua dans la société fut si important que connaître la vitalité de son âme, c'est mieux connaître les événements religieux dont fut tissue la trame de notre histoire contemporaine : crise moderniste, réaction catholique, essor des études religieuses, effort religieux consécutif à la guerre. Tout est un dans cette vie si admirablement remplie, où tout se ramène, en fin de compte, à l'union intime de l'âme avec Dieu en Jésus-Christ. »

Le P. de Grandmaison avait compris les exigences divines : l'œuvre de mortification entreprise au cours du troisième an de noviciat fut poursuivie jusqu'au dernier jour. Et de là vint la fécondité exceptionnelle de cette action apostolique, qu'il sut exercer dans tous les genres, même dans ceux qui font l'ornement naturel de la vie humaine, art, littérature, science et même sport...

En lisant la belle biographie consacrée par le P. Lebreton à son confrère et ami, on se sent transporté vers les régions sereines de la contemplation divine, où les élus verront et comprendront toutes choses *sub specie divinæ veritatis*.

Petit Catéchisme de l'acte d'offrande *de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus comme victime d'holocauste à l'amour miséricordieux du Bon Dieu*, par le Carmel de Lisieux. — Broch. de 44 p. in-24. — En vente à l'Office Central de Lisieux (1933).

Tous les lecteurs de l'*Histoire d'une âme* connaissent la formule de cet acte d'offrande. Ste Thérèse l'avait composé et le portait toujours sur son cœur.

Elle fit cette offrande le 9 juin 1895, en la fête de la Sainte Trinité ; elle reçut de Dieu, en retour, « des océans de grâces » ; et elle souhaitait ardemment d'avoir de nombreuses imitatrices. Ce qui a été moins remarqué peut-être, c'est que S. S. Pie XI, dans l'homélie qu'il prononça le jour de la canonisation de la Sainte, a fait sien ce souhait et cette prière : « O Jésus, disait-il, nous vous supplions d'abaisser votre regard divin sur un grand nombre de petites âmes et de vous choisir en ce monde une légion de petites victimes, dignes de votre Amour ! »

C'est à cette « légion de petites victimes » que s'adresse le *Petit Catéchisme*. Il a pour but de « fixer d'une façon précise, d'après les textes originaux de la Sainte et les enseignements qu'elle a donnés à ses novices, l'ensemble de ses pensées au sujet de cet acte ». Ce travail anonyme a été fait au Carmel de Lisieux, qui en prend la responsabilité. C'est le troisième ouvrage de ce genre, paru en dehors des Œuvres mêmes de la Sainte et possédant une autorité presque égale ; le premier fut : *L'Esprit de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, et le second : *A l'Ecole de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*.

Ce qui fait l'originalité et, tranchons le mot, la nouveauté dans l'Eglise de l'*Acte d'offrande*, c'est qu'il dévoue une âme, *comme victime d'holocauste*, non plus à la *justice* divine qui punirait sur cette âme les crimes des pécheurs, mais à l'amour miséricordieux afin qu'il puisse, dans cette âme, se répandre et se satisfaire entièrement, y réalisant, quels que soient les sacrifices exigés, tous ses desseins d'amour et de sanctification dont tant d'autres âmes rendent l'accomplissement impossible. L'âme ainsi offerte s'abandonne au Bon Dieu, non point précisément (comme la victime livrée à la justice) en vue de la souffrance, mais pour que l'amour de Dieu triomphe et se contente en elle, et s'il le veut étende par elle son empire sur d'autres âmes ; la souffrance n'est pas exclue mais elle n'est pas recherchée non plus : l'essentiel est de s'abandonner, de se livrer à l'amour divin.

Inculquer fortement cette doctrine, éviter qu'on ne confonde cet acte d'offrande avec d'autres similaires, enseigner ce qu'il faut faire *avant*, puis *après* l'offrande, tel est le dessein de ce petit livre. La doctrine en est profonde et admirable ; quant à l'exposé, on le trouvera irréprochable pourvu qu'on veuille bien, comme la loyauté la plus élémentaire l'exige, ne pas isoler les textes, mais les interpréter en tenant compte de tout l'ensemble du petit livre et de tout l'enseignement de la Sainte ; car de cet enseignement, nous avons dans ces pages un des points culminants.

Que nos confrères lisent cet opuscule et le propagent autour d'eux.

Histoire du Christianisme, par Dom Charles Poulet, bénédictin de St-Paul de Wisques, avec le concours de plusieurs collaborateurs. — Fascicules I, II et III du tome Ier : *Antiquité*. — Prix du fascicule : 20 f. — Paris, Beauchesne, 1932.

Encouragé par le succès de son *Histoire de l'Eglise* (2 vol. in-8 écu, avec 2 fascicules de tableaux synoptiques et de cartes) destinée surtout aux étudiants en théologie, D. Poulet entreprend une étude plus ample du même sujet, susceptible d'intéresser, autant que les ecclésiastiques, les laïques curieux des choses de leur foi.

Il intitule ce nouvel ouvrage *Histoire du Christianisme*. Il laisse entendre par là que la matière principale de son exposé sera moins l'Eglise dans ses rapports avec la société civile que le Christianisme dans son influence sur les mœurs et la civilisation. D'où la place donnée aux problèmes d'ordre moral. Par exemple, au temps des persécutions, on se demande à quel point les fidèles doivent s'écarter du monde païen ou s'y mêler. Et voici la lutte des intransigeants tels que Tertullien contre les moralistes du juste milieu. Au IVe siècle (fasc. III), voici dans l'Eglise la survivance morale du Paganisme : luxe et plaisirs, jeux, superstitions, esprit mondain. Les éléments du tableau sont empruntés aux moralistes, et à cause de cela un peu forcés sans doute ou trop généralisés. Mais quel relief ce chapitre donne, par contraste, aux tableaux suivants qui présentent la plus pure vertu chrétienne dans l'Ascétisme et le Monachisme ! Chapitres bien vivants : il y en aura beaucoup d'autres dans tout l'ouvrage.

Le dogme catholique a, lui aussi, sa large part dans cette *Histoire du Christianisme*. Son développement, sa contradiction dans les hérésies, les répliques de l'orthodoxie, tout cela est traité avec précision et abondance, sans préjudice du point de vue apologétique quand il y a lieu.

Enfin D. Poulet étudie les institutions, la hiérarchie, la liturgie de l'Eglise dans leur origine et leur évolution. Il fera place aussi à l'histoire de la philosophie, de la théologie et des arts. Pour ces matières annexes il se fait aider par des spécialistes comme M. le chanoine Pirot, professeur aux Facultés catholiques de Lille, Dom Pierre de Puniet, de l'abbaye Saint-Paul d'Oosterhout (Hollande), le R. P. Gorce, O. P., etc. Ajoutons qu'une bibliographie bien à jour accompagne chaque chapitre. Une illustration de caractère documentaire, et des cartes, facilitent l'étude du livre ; regrettons pour une de ces dernières (fasc. I, p. 93) une lisibilité insuffisante.

Les questions sont traitées en larges tableaux. Voici les titres des onze livres qui remplissent les trois premiers fascicules : I. L'Eglise primitive. — II. L'Eglise et l'Etat aux deux premiers siècles. — III. Les Eglises du monde romain. — IV. Le problème intellectuel : paganisme et christianisme (où il est question de la gnose païenne et chrétienne). — V. La question morale. — VI. L'Eglise durant la crise de l'empire au IIIe siècle (193-285). — VII. La grande persécution et la victoire du christianisme (303-313). — VIII. La crise arienne. — IX. L'Eglise à la fin du IVe siècle. — X. L'époque de S. Augustin. — XI. Les luttes christologiques.

L'auteur s'efforce de concilier, dans ces tableaux, la synthèse avec l'ordre chronologique. Il n'y arrive pas toujours sans quelque violence. Par exemple, l'histoire des persécutions se trouve morcelée dans les livres II, VI, VII et VIII. A propos des controverses trinitaires, l'erreur monarchienne est traitée au livre IV ; l'erreur adoptienne au livre VI, dans un chapitre qui a pour titre : « Les dernières formes du paganisme », on ne voit pas très bien pourquoi. On pourra trouver aussi que le titre du VIIe livre ne laisse guère deviner un chapitre sur le donatisme. Les réserves que nous faisons ici n'enlèvent rien, du reste, au caractère solide, intéressant et nuancé de l'exposition.

Relevons, fasc. I, p. 199, une identification erronée de Sirmium avec Sofia ; p. 107, note, un lapsus : D. Leclercq, art. *Gnosticisme* dans *Dict. d'Archéologie et Liturgie*, et non dans *Dict. Apolog.*

La présentation typographique est soignée, presque luxueuse. Mais elle a sa contrepartie dans le prix : 20 f. le fascicule. Il y aura six fascicules par volume et quatre volumes : Antiquité, Moyen Age, Temps modernes, Epoque contemporaine. Ces volumes de 900 à 1.000 pages, format in-4o carré, seront bien un peu massifs. « Les fascicules ne pouvant être acquis que par les souscripteurs à l'ouvrage complet, ne se vendent pas séparément. » C'est dommage, nous semble-t-il : on voudrait, pour un ouvrage qui s'annonce si utile, des conditions de diffusion plus faciles. Souhaitons en tout cas que les souscripteurs soient rapidement servis, comme on le promet.